نشریهٔ علمی جستارهای نوین ادبی، شمارهٔ ۲۱۷، تابستان ۱۴۰۱، صص ۱-۲۵
مقالهٔ پژوهشی

DOI: Https://doi.org/10.22067/jls.2022.74073.1213

با اسکن تصویر، می‌توانید این مقاله را در تارنمای مجله مشاهده نمایید. ←

بررسی تطبیقی ساختار آیینی نوروز سیاوشان و آکیتو برمبنای نظریّهٔ اسطوره و آیین

تاریخ دریافت: ۱۷ آذر ۱۴۰۰ / پذیرش: ۲۴ مرداد ۱۴۰۱

ریحانه رحمانی[۱]، فرزاد قائمی[۲]
مه‌دخت پورخالقی چترودی[۳]

چکیده

مدّعای اصلی نظریّهٔ اسطوره و آیین، تأثیرگذاری اسطوره‌ها و آیین‌ها بر یکدیگر و درنتیجه وابستگی اسطوره به آیین است؛ بر اساس این نظریّه، اسطوره و آیین ساختاری مشترک دارند. سیاوش در فرهنگ ایرانی و تموز در فرهنگ سامی از ایزدان گیاهی و دو آیین «نوروز سیاوشان» و «آکیتو (نوروز بابلی)»، آیین‌های مرتبط با این اسطوره‌ها هستند. با توجّه به نظریّهٔ اسطوره و آیین، در این جستار ابتدا دو آیین مورد نظر را بررسی کرده و سپس به مقایسهٔ ساختار «آکیتو» با «نوروز سیاوشان» و دیگر آیین‌های مرتبط باقی‌مانده از آن مانند «عمونوروز» و «میر نوروزی» با عنوان الگووارهٔ قربانی پادشاه مقدّس پرداخته‌ایم. یافته‌های پژوهش نشان داد که وجه اشتراک موجود در ساختار اسطوره-آیینی سیاوش و تموز، تکرار نمایشی هرسالهٔ این آیین‌ها و تکرار الگوی مرگ و تولّد دوبارهٔ شاه است. قربانی شاه رکنی اصلی است که برای بازگشت برکت به جامعه در هر دو آیین اجرا می‌شود. وجود دوگانگی سوگواری و شادخواری، برگزاری سوگواری با محوریّت زنان، وجود مکان‌های مخصوص برای اجرای آیین و ساختن پیکرک ایزد ازجمله شباهت‌های موجود در هر دو آیین است.

کلیدواژه‌ها: اسطوره و آیین، نوروز سیاوشان، آکیتو، سیاوش، تموز.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی گرایش ادبیات تطبیقی دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.
E-mail: Reyhaneh.rahmani@mail.um.ac.ir
۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. (نویسندهٔ مسئول)
E-mail: Ghaemi-f@um.ac.ir
۳. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.
E-mail: Dandelion@ferdowsi.um.ac.ir

۱- مقدّمه

۱-۱- بیان مسألهٔ پژوهش

در جوامع سنّتی، اسطوره و آیین دو مؤلّفهٔ مرکزی عمل دینی هستند. چگونگی رابطهٔ بین اسطوره و آیین در نظر پژوهشگران مسألهٔ مهمّی است. ویلیام رابرتسون اسمیت[1]، نظریّه‌پرداز اسکاتلندی، اوّلین بار نظریّهٔ «اسطوره و آیین» یا «آیین‌گرایی اسطوره»[2] را مطرح کرد. این نظریّه بر مبنای مسأله‌ای مهم نزد آیین‌گرایان کمبریج[3] بنا شده است که معتقدند اسطوره در پیوند با آیین به وجود می‌آید و به‌طور خودکار شکل نمی‌گیرد (سگال، ۱۳۹۸: ۶۳).

شاخص‌ترین اسطوره‌ای که در مطالعات اسطوره‌شناختی برای بررسی رابطهٔ اسطوره و آیین تحلیل شده است، شاه فدایی/ قربانی یا خدای گیاهی/ شهیدشونده است؛ بنابراین معروف‌ترین اسطوره‌ها برای بررسی این نظریّه در اساطیر ایران «سیاوش-سیاوشان» و در اساطیر سامی، «تموز/ دموزی-آکیتو»[4] هستند.

ایزد گیاهی/ شهیدشونده توجیه انسان عصر باستان از زندگی دوبارهٔ گیاهان است. این گروه از ایزدان در زمستان به زیر زمین سفر می‌کنند و در آغاز بهار دوباره به روی زمین بازمی‌گردند و به طبیعت جانی دوباره می‌بخشند (آموزگار، ۱۳۹۲: ۳۸). در دنیای باستان حادثهٔ مرگ ایزد شهیدشونده هر سال تکرار می‌شود و مردم هر سال در زمانی مشخص، به سوگواری برای مرگ ایزد شهیدشونده و شادی برای بازگشت او می‌پردازند. زمان برگزاری این آیین‌ها در تابستان یا هنگام اعتدال بهار است. این آیین‌ها تجسّمی از مرگ و سرسبزی مجدّد طبیعت هستند که مردم باستان آن را در مرگ و رستاخیز دوبارهٔ یک ایزد، وصلت دو ایزد، غایب‌شدن ایزد نرینه و گاهی غیبت ایزد مادینه و سپس بازگشت او می‌دانند. در این آیین ایزد نرینه بخشی از سال به دلایلی چون مرگ یا سفر به جهان زیر زمین می‌رود. سپس ایزد مادینه که همسر اوست، به دنبال او می‌رود تا او را بازگرداند. در این زمان باروری طبیعت متوقّف می‌شود و بعد از آن‌که الههٔ مادینه، ایزد نرینه را بازمی‌گرداند، برکت به طبیعت برمی‌گردد و زمین و دیگر عناصر طبیعی، نیروی باروری و زایایی خود را به دست می‌آورند (مالمیر و همکاران، ۱۳۹۳: ۴۴-۴۳). روایت‌های مختلفی از اسطورهٔ خدای شهیدشونده را در ایزدان نباتی چون آدونیس[5]، اُزیریس[6]، آتیس[7]، رامایانا، دموزی و تموز می‌توان دید (بهار، ۱۳۹۶: ۳۹۸؛ بیرلین، ۱۳۸۶: ۲۸۶).

1. William Robertson Smith
2. The myth and ritual, or myth-ritualistic theory
3. Cambridge Ritualists
4. Tammuz & Dumuzi & Akitu
5. Adonis
6. Oziris
7. Attis

مهم‌ترین آیین بین‌النّهرین مرتبط با این اسطوره، آیین آکیتو است که شبیه‌ترین آیین به آیین سیاوشان در فرهنگ ایرانی است. در ایران چند روز قبل از نوروز برای سیاوش عزاداری می‌کردند و با آمدن نوروز به شادی می‌پرداختند، این آیین‌ها به «سیاوشان» معروف شدند. از میان سنّت‌های باستانی ایران «حاجی‌فیروز»، «عمونوروز» و «میر نوروزی» یادآور آیین سیاوشان هستند.

هدف پژوهش حاضر بررسی شباهت‌های ساختار آیینی نوروز سیاوشان و آکیتو و بررسی ارتباط ساختار آیینی این دو اسطوره با الگووارهای مرتبط با آیین قربانی پادشاه مقدّس است.

۱-۲- پرسش‌های پژوهش

- ساختار آیینی نوروز سیاوشان و آکیتو چه ارتباطی با الگووارهای مرتبط با آیین قربانی پادشاه مقدّس دارد؟
- در ساختار آیینی نوروز سیاوشان و آکیتو، از منظر رابطهٔ اسطوره با آیین، چه شباهت‌هایی وجود دارد؟

۱-۳- پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ اسطورهٔ سیاوش پژوهش‌های بسیاری انجام شده است، امّا دربارهٔ ارتباط این اسطوره با سنّت‌های مربوط به خدای شهیدشونده، اوّلین بار سرگئی پاولوویچ تولستوف[1]، دانشمند روسی، تحلیل‌هایی ارائه داده است. بعد از او مهرداد بهار، معروف‌ترین تحلیل از جنبهٔ آیینی اسطورهٔ سیاوش را در آثار خود ازجمله کتاب از اسطوره تا تاریخ (۱۳۷۶) و جستاری چند در فرهنگ ایران (۱۳۷۴) ارائه می‌دهد. بهار آیین‌های سیاوش را مربوط به فرهنگ عصر کشاورزی و آیین‌های ستایش خدایان باروری می‌داند و پس از آن سایر پژوهش‌ها نیز به تحقیقات بهار استناد کرده‌اند.

مریم نعمت طاووسی (۱۳۸۳) در مقالهٔ «بازجست اجزای آیین‌های سیاوشی» به بررسی آیین سیاوش در فرارود، سغد، خوارزم و ایران می‌پردازد و برخی اجزای آیین سیاوش؛ مانند برگزاری و عزاداری دسته‌جمعی را مطرح می‌کند.

محمود رضایی دشت ارژنه (۱۳۸۶) در پایان‌نامهٔ دکتری خود «بررسی تحلیلی-تطبیقی اسطوره‌های باروری ایران، هند، بین‌النّهرین، یونان و روم»، به این نوع اسطوره‌ها اشاره می‌کند و در بخشی از پژوهش به بررسی مباحثی مانند روسپی‌گری مقدّس، جشن ساکئا و جشن میر نوروزی می‌پردازد.

علی حصوری (۱۳۸۷) در کتاب سیاوشان با رویکردی تازه‌ و با استفاده از منابعی که کم‌تر در اختیار فارسی‌زبانان قرار دارد، سیر تحوّل شخصیّت اسطوره‌ای سیاوش و آیین‌های ایرانی مرتبط با او را بررسی می‌کند.

---

1. Sergei Pavlovich Tolstov (1907- 1976)

محمود رضایی دشت ارژنه در مقالهٔ «بررسی تطبیقی-تحلیلی سیاوش و دموزی» (۱۳۸۹) اسطورهٔ سیاوش و تموز را از نظر ارتباط با طبیعت و همراهی الهه با ایزد نباتی بررسی می‌کند، درحالی‌که ما در این مقاله ساختار آیینی این دو اسطوره را بررسی می‌کنیم.

نسرین شکیبی ممتاز (۱۳۸۹) در مقالهٔ «جایگاه سیاوش در اساطیر» سیر تکاملی سیاوش را در اساطیر، اوستا، متون پهلوی و یافته‌های باستان‌شناسی بررسی می‌کند و از ارتباط سیاوش با آیین حاجی‌نوروز و کشتن خروس سخن می‌گوید، امّا به شباهت این آیین با آیین‌های سایر ملل نمی‌پردازد.

فرامرز خجسته و محمّدرضا حسنی جلیلیان (۱۳۹۰) در پژوهشی با نام «تحلیل داستان سیاوش بر مبنای ژرف‌ساخت اسطورهٔ الههٔ باروری و ایزدگیاهی» با نگاهی به روایت‌های متفاوت از اسطورهٔ سیاوش در فرهنگ‌های مجاور، به عناصر مشترک داستان سیاوش و اسطورهٔ الههٔ باروری و ایزد گیاهی اشاره می‌کنند.

شقایق طاهرخانی (۱۳۹۲) در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد خود با عنوان «بررسی جایگاه سیاوش در اساطیر ایران و تطبیق آن با دموزی ایزد گیاهی بین‌النّهرین» سیاوش و جایگاه او را در اسطوره‌های ایرانی، مسألهٔ سوگ سیاوش و تداوم آیین‌های مرتبط با سیاوش را در مراسم کشتن خروس می‌کاود، امّا به آیین تموز نمی‌پردازد.

فرزاد قائمی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با نام «از رپیهوین تا سیاوش (تحلیل اسطوره‌شناختی ساختار آیینی داستان سیاوش بر مبنای الگوی هبوط ایزد رپیهوین و آیین‌های سالانهٔ مرگ و تولّد دوباره در فرهنگ ایران)» به ساختار آیینی اسطورهٔ سیاوش و رپیهوین بر اساس چرخهٔ مرگ و رستاخیز می‌پردازد، امّا به ساختار آیینی اسطورهٔ تموز اشاره‌ای نمی‌کند.

فرزاد قائمی (۱۳۹۳) در مقالهٔ «نقد و تحلیل ساختار آیینی اسطورهٔ سیاوش (مقایسهٔ سیاوش-سیاوشان با تراژدی-دیونیسیا بر مبنای نظریهٔ اسطوره و آیین)» ساختار آیینی اسطورهٔ سیاوش را با دیونیسیا و تراژدی مقایسه و بر مبنای نظریهٔ اسطوره و آیین تحلیل می‌کند. نگارندگان پژوهش حاضر، ساختار آیینی اسطورهٔ سیاوش را با ساختار آیینی اسطورهٔ تموز مقایسه می‌کنند.

کلثوم صدّیقی و فرزانه زارعی (۱۳۹۵) در پژوهش خود با نام «واکاوی تطبیقی خاستگاه پدیداری اسطورهٔ جفت‌گیاهی در تمدّن‌های فارسی و عربی (مطالعهٔ موردی: اسطورهٔ سیاوش و سودابه و تموز و عشتار)» به مطالعهٔ مباحث هبوط زیر زمین، مضمون قربانی و رستاخیز در نمونه‌هایی از شعر فارسی و عربی می‌پردازند و خاستگاه پدیداری این اسطوره‌ها را در دو تمدّن ایران و بین‌النّهرین بررسی می‌کنند، امّا آیین‌های مربوط به این دو اسطوره را

بررسی نمی‌کنند.

موضوع پایان‌نامهٔ «رمزگشایی دیوارنگارهٔ سوگواری پنجکنت و ارتباط آن با سوگ سیاوش» (۱۳۹۵)، نوشتهٔ المیرا رسولی راد، تحلیل تصاویر دیوارنگارهٔ پنجکنت و ارتباط آن با آیین سوگ سیاوش است.

آزاده بیاتی آبی (۱۳۹۶) در فصل پنجم پایان‌نامهٔ خود، «بررسی ایزدان گیاهی باستان با تکیه بر انسان آرمانی سیاوش»، به معرّفی ایزدان گیاهی شهیدشوندهٔ باستان، بیان ویژگی‌های مشترک آن‌ها و معرّفی برخی از آیین‌های مرتبط با این اسطوره می‌پردازد، امّا فقط این آیین را در فرهنگ ایرانی بررسی می‌کند.

همان‌طور که مشاهده می‌کنیم، پژوهشگران پیشین سیاوش را به‌عنوان ایزد گیاهی بررسی کرده‌اند و به همتایان اسطورهٔ سیاوش در ملل دیگر و چگونگی برگزاری آیین سیاوشان اشاره کرده‌اند، امّا هیچ‌یک از آن‌ها به بررسی تطبیقی ساختار آیینی اسطورهٔ سیاوش و تموز و مقایسهٔ آیین نوروز سیاوشان و آکیتو نپرداخته‌اند.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- نظریّهٔ اسطوره و آیین

ویلیام رابرتسون اسمیت، نظریّه‌پرداز اسکاتلندی، نخستین واضع نظریّهٔ اسطوره و آیین است. به نظر اسمیت، اساطیر تنها برای توضیح خاستگاه آیین‌ها به وجود آمده‌اند؛ بنابراین آیین‌ها در این نظریّه نقشی محوری را ایفا می‌کنند و اسطوره‌ها جنبهٔ ثانوی دارند. در تکامل این نظریّه باید به سه رویکرد مواجههٔ انسان‌شناسان با نظریّهٔ اسطوره و آیین اشاره کرد:

در رویکرد اوّل این نظریّه که نمایندهٔ شاخص آن ادوارد برنت تایلر[1]، انسان‌شناس بریتانیایی، است، اسطوره بر آیین تقدّم دارد. تایلر معتقد است کارکرد اسطوره تبیین جهان است و آیین به‌کارگرفتن آن تبیین، برای کنترل جهان است (سگال، ۱۳۹۸: ۹۲-۸۹).

در رویکرد دوم کسانی مانند جیمز جورج فریزر[2]، منتقد اسطوره‌گرای انگلیسی، ساموئل هنری هوک[3]، دانشمند انگلیسی و جین هریسون[4]، زبان‌شناس بریتانیایی، به تقدّم و اصالت آیین اعتقاد داشتند. فریزر در چاپ‌های متعدّد کتاب شاخهٔ زرّین نظریّهٔ اسطوره و آیین را بیش‌تر بسط می‌دهد. او دو روایت جدا از نظام اسطوره-آیینی ارائه می‌کند؛

1. Edward Burnett Tylor (1832-1917)
2. James George Frazar (1854-1941)
3. Samuel Henry Hooke (1874-1968)
4. Jane Harrison (1850-1928)

در نوع اوّل اسطوره به شرح زندگی ایزد گیاهی می‌پردازد و آیین، خود اسطوره یا دست‌کم قسمتی از آن را که به توصیف مرگ و زندگی دوبارۀ ایزد تعلّق دارد، اجرا می‌کند. آیین به‌طور مستقیم بر خدای نباتی نظارت می‌کند نه خود عمل رویش، امّا با نظارت خدا، عمل رویش نیز خودبه‌خود کنترل می‌شود. در روایت دوم فریزر از نظریّۀ اسطوره و آیین، شاه در مرکز است. اینجا دیگر شاه خود ایزد است. همان‌گونه که سلامت گیاهان وابسته به وضعیّت ایزد گیاهی است، سلامتی ایزد نیز بسته به سلامتی شاه است. جامعه به‌منظور حفظ ذخیرۀ غذایی، شاه خود را در جوانی قربانی می‌کند (فریزر، ۱۳۸۴: ۳۱۳- ۳۱۲).

جین هریسون و ساموئل هنری هوک همچون فریزر نظام اسطوره-آیینی را قرینۀ باستانی علم مدرن می‌دانند که نه‌تنها جانشین نظام اسطوره-آیینی، بلکه جانشین خود اسطوره و آیین شده است. این دو تن سخن فریزر را تکرار می‌کنند. به باور آن‌ها نیز اسطوره تبیین آن اتّفاقی است که همین‌الان دارد در آیین رخ می‌دهد.

در رویکرد سوم نظریّۀ اسطوره و آیین، کسانی مثل گریگوری نگی[1]، استاد مطالعات کلاسیک، با استناد به ذات ادبیّات شفاهی در مقایسه با ذات ادبیّات مکتوب، میان اسطوره و آیین پارادایم مشترکی می‌یابند و معتقدند اسطوره در ابتدا چنان پیوند تنگاتنگی با آیین یا اجرا داشته که خود دارای صبغه‌ای آیینی بوده است؛ بنابراین، وقتی اسطوره را اجرا بدانیم، می‌توانیم ببینیم که اسطوره خود نوعی آیین است. می‌توانیم به جای این‌که اسطوره و آیین را جدا و در تقابل با هم در نظر بگیریم، آن‌ها را اعضای پیوسته‌ای در نظر بگیریم که در آن اسطوره جنبۀ کلامی آیین و آیین جنبۀ مفهومی اسطوره است (سگال، ۱۳۹۸: ۱۰۴-۱۰۳).

۲-۲- آیین نوروز سیاوشان

عید نوروز یکی از بزرگ‌ترین جشن‌های ایرانشهر است که از کهن‌ترین دوران تا امروز همچنان با شکوه تمام برگزار می‌شود. جشن نوروز در ایران با آیین مرگ و رستاخیز سیاوش، ایزد گیاهی در اساطیر ایران پیوند دارد. ازآنجاکه تقویم‌های سغدی و خوارزمی با آغاز تابستان شروع می‌شوند، آیین سوگ سیاوش ابتدا در آغاز تابستان (آغاز انقلاب تابستانی) برگزار می‌شد و بعدها با نوروز درآمیخت (بهار، ۱۳۹۷: ۲۲۶). آیین سیاوشان در نوروز، در فلات ایران، ازجمله در نواحی شرقی برگزار می‌شده است. عمر این آیین بیش از سه هزار سال تخمین زده شده است و با تغییراتی در دورۀ اسلامی تا زمان حملۀ مغول برگزار می‌شده است. بهار معتقد است که عید نوروز درواقع عید بومیان پیش‌آریایی نجد ایران است که از طریق سومری‌ها در بین‌النّهرین هم رایج می‌شود (بهار، ۱۳۹۶: ۴۹۵). در ایران

1. Gregory Nagy

باستان هرساله پیش از برگزاری جشن نوروز، مراسم باشکوهی برای ایزد گیاهی برگزار می‌کنند. زمان عزاداری‌های سیاوشی قبل از نوروز است و زمان برگزاری جشن آن هم‌زمان با اوّلین روز سال نو است. در شاهنامه به آیین بزرگداشت روان سیاوش اشاره شده است (مختاریان، ۱۳۹۲: ۹۸).

از ایـــدر شـــود تـــا ســـر کـــاس‌رود دهـــــد بـــــر روان ســـــیاوش درود
ز هیـــزم یکـــی کـــوه بینـــد بلنـــد فـــزون اســـت بـــالای او صـــد کمنـــد
دلیـــری ز ایـــران بیایـــد شـــدن همـــه کـــاس‌رود آتـــش انـــدر زدن
(فردوسی، ۱۳۷۱: ۱۵/۳)

۲-۳- آیین آکیتو (نوروز بابلی)

داستان تموز و ایشتر در فرهنگ بابلی کامل‌شدهٔ اسطورهٔ دموزی و اینانا در فرهنگ سومری است که بعد از این که سامی‌ها سومر را فتح می‌کنند، بابلی‌ها آن را به تموز تغییر می‌دهند. ایشتر در جوانی عاشق تموز، ایزد درو می‌شود و با او وصلت می‌کند. عشق ایشتر و تموز باعث مرگ تموز و رفتن او به جهان زیرین می‌گردد. ایشتر در مرگ تموز غرق در اندوه می‌شود و به دنبال تموز به جهان زیرین می‌رود تا او را بازگرداند. ارشکیگال[1]، شه‌بانوی جهان زیرین، فرمان می‌دهد تا وی را زندانی کنند. در غیبت تموز شور و عشق از بین می‌رود؛ مردمان و حیوانات تولیدمثل را فراموش می‌کنند و همهٔ حیات در خطر نابودی قرار می‌گیرد. در پایان داستان، ارشکیگال دستور می‌دهد بر ایشتر آب حیات بپاشند و ایشتر بازمی‌گردد. تموز هر سال یک روز به زمین برمی‌گردد و در آن روز مراسمی اجرا می‌شود. مرثیهٔ رفتن تموز در بعضی سروده‌های بابلی وجود دارد. در این مرثیه‌ها تموز را به گیاهانی که به‌سرعت می‌پژمرند، همانند می‌کنند؛ به این صورت که هر سال در نیمهٔ تابستان و در ماهی که به نام او تموز نامیده می‌شود، با نوای حزین نای، مردان و زنان بر مرگ تموز نوحه‌سرایی می‌کنند (فریزر، ۱۳۹۴: ۳۵۹؛ ژیران، ۱۳۷۵: ۷۱؛ هوک، ۱۳۸۱: ۴۴-۴۲).

در بین‌النّهرین باستان دو آیین بسیار مهم در طول سال برگزار می‌شده است؛ یکی از این آیین‌ها آکیتو و دیگری ازدواج مقدّس نام دارد. در آیین ازدواج مقدّس نوعی رابطه بین ایزدبانوی مقدّس و یک ایزد شهیدشوندهٔ اسطوره‌ای وجود دارد که منظور از آن پیوند و تداوم زندگی و نوشدن طبیعت است؛ به‌طوری‌که در اساطیر، ایشتر ایزدبانوی باروری با تموز (دموزی)، خدای شبانی ازدواج می‌کند و از این پیوند زمین حاصلخیز می‌شود و رویش مجدّد و زندگی جدیدی آغاز می‌شود (ارفعی، ۱۳۸۱: ۷).

1. Ereshkigal

جشن آکیتو دو بار در سال اجرا می‌شده است. یک بار با شروع فصل جدید آغاز می‌شد که تا دهم اوّلین ماه بهاری بابلیان (ماه نیسان)، ادامه داشت و بار دیگر در نیمۀ دوم سال به هنگام اعتدال پاییزی در ماه تشریت (تشری[1]) برپا می‌شد (حسینی، ۱۳۸۴: ۹۹). در این مراسم شاه در نقش مردوک غالب‌شونده بر تیامت به بیت/خانه آکیتو می‌رفت. از اواخر هزارۀ دوم به بعد وقتی مردوک و آشور جانشین همۀ خدایان بابلی و آشوری شدند، مردوک وظایف و خویشکاری‌های تموز را گرفت. با گذشت زمان، در ابتدای سال نو دو آیین آکیتو و ازدواج مقدّس پیوند می‌خورند که به هر دو، جشن‌های آکیتو می‌گویند (بهار، ۱۳۹۸: ۴۲۵).

۲-۴- بررسی شباهت ساختار اسطوره-آیینی نوروز سیاوشان و آکیتو (نوروز بابلی)

۲-۴-۱- ساختار آیینی نوروز سیاوشان و آکیتو برمبنای الگووارەهای مرتبط با آیین قربانی پادشاه مقدّس

داستان مرگ سیاوش و قربانی‌شدن او با آیین قربانی پادشاه مقدّس قابل‌مقایسه و تحلیل است. صحنۀ قتل معصومانۀ او در شاهنامه بی‌شباهت با آیین قربانی نیست. قربانی رفتاری آیینی است که به شکل‌های مختلف انجام می‌شود. زمانی‌که موجودی به خدایان هدیه می‌شود، رابطه‌ای میان خدا و انسان اجراکنندۀ آن آیین صورت می‌گیرد و او تصوّر می‌کند که خدایان در راستای خواسته‌های او مؤثّر واقع می‌شوند. قربانی به دو شکل خونی و غیرخونی انجام می‌شود. قربانی خونی شامل حیوانات و انسان‌ها و قربانی غیرخونی شامل شیر، عسل، روغن‌های نباتی و حیوانی، شراب، آب و آب جو انجام می‌شود. قربانی غیرخونی گاهی از طریق ریختن خون، شراب، آب، نثار میوه و سبزی و گاهی به شکل سوزاندن یا دفن انجام می‌گیرد. دفن قربانی به‌منظور جلب رضایت خدایان جهان زیرین است، زیرا در بسیاری از جوامع جهان باستان اندیشۀ قرار داشتن دوزخ در جهان فرودین رواج دارد (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۲۳-۲۱). آیین قربانی تلاش گستردۀ آدمی برای تأثیر خود بر جهان ناشناخته است. هدف از قربانی‌کردن، کنترل جهان است و آدمی با اجرای آیین قربانی می‌کوشد تأثیری ویژه بر جهان بگذارد. او از نتیجۀ قربانی خود مطمئن نیست، ولی به اجرای آن باور دارد (مختاریان، ۱۳۷۹: ۱۱۰). در برخی از فرهنگ‌های باستانی، انسان‌ها را قربانی می‌کردند. درگذشته در مواقعی مثل ساختن پرستشگاه و معبد و پیش آمدن بلایای طبیعی مانند توفان و خشک‌سالی، برای فروکش‌کردن خشم خدایان، آیین قربانی اجرا می‌شده است. گاهی نیز قربانی‌هایی انجام می‌دادند تا دشمنان دفع شوند و بیماری‌ها پایان و باران افزایش یابد. معمولاً این قربانی‌ها را هم‌زمان با تغییر فصل‌ها انجام می‌دادند. در برخی موارد نیز برای جلوگیری و پیرشدن شاه که برکت زندگی مردم به او وابسته است، کسانی را به‌عنوان شاه کاذب (شاه موقّتی) قربانی می‌کردند. در

1. Tishri

این آیین گاهی جوانان و کودکان را نیز قربانی می‌کردند. در دوره‌های بعد، بسیاری از آیین‌های قربانی انسان و جانوران توتمیک و نمادین تحوّل می‌یابد (Heinsohn, 1992: 302- 334; Nigel, 1981: 109- 134). بهترین نمونه برای این تحوّل، داستان ابراهیم است. زمانی‌که ابراهیم قصد قربانی کردن پسرش را دارد، از سوی خداوند وحی نازل می‌شود تا قوچی را به‌جای او قربانی کند (مختاریان، ۱۳۷۹: ۱۱۱).

مقولهٔ قربانی در مورد انسان-خدایان بسیار حیاتی جلوه می‌کرده است، زیرا اگر به باور انسان باستان، گردش و روند طبیعت به زندگی انسان-خدا وابسته است، با سستی‌گرفتن و ضعف در نیروی او و سرانجام مرگش، بلاها و مصیبت‌های زیادی نازل خواهد شد. برای چارهٔ این مشکل، تنها یک راه وجود داشت و آن راه این بود که به‌محض دیدن نشانه‌های ضعف در پادشاه-خدا او را بکشند و روحش را پیش از دچارشدن به بیماری، به یک جانشین با کالبدی نیرومند انتقال دهند (فریزر، ۱۳۹۴: ۳۱۲-۲۵۹).

در ابتدا اقوام بدوی به محض دیدن کوچک‌ترین نشانهٔ سستی و ناتوانی در وجود پادشاه او را می‌کشتند. چندی بعد دیگر منتظر بروز نشانه‌های پیری و سستی در وجود پادشاه نشدند، بلکه در پایان یک مدّت محدود و معیّن، پادشاه را حتّی اگر در اوج سلامت هم بود، می‌کشتند، زیرا می‌پنداشتند در این حالت، روح او در اوج قدرت به جانشین او منتقل می‌شود و باروری طبیعت که پادشاه در روند آن تأثیری مستقیم داشت، دست‌خوش نقصان نمی‌شود. پس از مدتّی پادشاهان به جای این که خود در پایان موعد مقرّر کشته شوند، این امر را به جانشین خود تفویض کردند که همان پادشاه دروغین یا ساختگی است، امّا در ابتدا شخصی به جای شاه واقعی قربانی می‌شد که شباهت بیش‌تری با شاه داشته باشد تا قربانی او تأثیر مشابه در جریان باروری بگذارد، به همین دلیل در ابتدا پسر پادشاه را قربانی می‌کردند (همان: ۳۲۲)، امّا با رشد اخلاق این رسم نیز از میان برداشته می‌شود، زیرا کشتن پسر پادشاه باعث عذاب وجدان مردم می‌شده است. به همین دلیل بعد از آن به جای پسر پادشاه یکی از افراد طبقات پایین جامعه را به جای پادشاه بر تخت می‌نشاندند و او را قربانی می‌کردند، امّا کم‌کم این آیین نیز از میان می‌رود و بعد از آن یک زندانی محکوم به مرگ به جای پادشاه انتخاب می‌شود تا چند روزی حکومت کند و بعد او را قربانی می‌کنند (همان: ۳۳۲).

نمونهٔ بابلی اجرای این آیین جشن زگموک[1] است. در این جشن شاه ناگزیر بود دستان مجسمهٔ مردوک را در معبد بابل بگیرد و قدرت خویش را احیا کند. علاوه بر این جشنی به نام ساکئا[2] در بابل مرسوم بوده که هر ساله برگزار می‌شده

1. Zagmuk
2. Sacaea

است. مدّت زمان برگزاری این جشن پنج روز بوده است. طی این پنج روز سروران و مخدومان جای خود را عوض می‌کردند و زندانی محکوم به مرگی به جای پادشاه حکومت می‌کرد و هر فرمانی که او را خوش می‌آمد صادر می‌کرد، امّا در نهایت او را از حکومت خلع می‌کردند و می‌کشتند (مختاریان، ۱۳۷۹: ۱۱۲). آیینی مشابه این در ایتالیا مرسوم بوده که ساتورنالیا[1] نام داشته است. در این آیین سروران و بندگان جای خود را عوض می‌کردند و به فردی لباس شاهی می‌پوشاندند. این فرد مجاز بود تمام خواسته‌هایش را بر آورده سازد، امّا در نهایت او را می‌کشتند (همان: ۱۱۲).

آیین قربانی شاه مقدّس در ایران نیز نمونه‌هایی داشته است. در ایران زندانی محکوم به مرگی مدتّی به جای شاه اصلی حکومت می‌کند که به آن شاه موقتّی می‌گویند و شواهد آن از دورۀ هخامنشیان باقی است که بین اقوام سکایی رایج بوده است. به‌تدریج این مراسم تغییر شکل می‌یابد و به جای کشتن واقعی پادشاه موقتّی، به شکل نمادین او را می‌کشند. این مراسم به هنگام پنجۀ دزدیده، چند روز قبل از پایان زمستان و آغاز بهار انجام می‌شود؛ به‌عنوان نمونه از این مراسم می‌توان به آیین «میر نوروزی» و «کوسه برنشین» اشاره کرد. در این آیین‌ها میرتقلّبی را به جای شاه اصلی قربانی می‌کنند و با اجرای این آیین‌ها نیروی مقدّس هر ساله تجدید می‌شود. در ایران آیین میر نوروزی یکی از مراسم در پیوند با جشن نوروز است که نزدیک بهار برگزار می‌شود. در این آیین یک شاه موقتّی انتخاب می‌شود و او را به جای شاه یا امیر واقعی در مدّت زمانی محدود سه، پنج یا سیزده روز می‌نشانند. شاه موقتّی به شکلی نمایشی حکمرانی می‌کند و دیگران نیز در این نمایش مشارکت می‌کنند (عبدالرحیم‌زاده، ۱۳۹۱: ۴). در این زمان مردم به خوش‌گذرانی مشغول می‌شوند و درنهایت با تمسخر پادشاه موقتّی را از تخت پایین می‌کشند، امّا دیگر او را نمی‌کشند و فقط به او سیلی می‌زنند. با توجّه به این که آیین میر نوروزی بخشی از آیین سال نو و جشن بهاره است، می‌توان میر نوروزی را بلاگردان شاه واقعی دانست که در دورۀ آشوب، سلطنتی موقّت به راه می‌اندازد تا چه به شکل واقعی و چه به شکل نمادین از سلطنت خلع شده و شاه دوباره نظم را برقرار سازد (همان: ۶).

از دورۀ باستان در تخت جمشید، جشن نوروز با آداب و آیینی خاص و با حضور شاه برگزار می‌شده است (بهار، ۱۳۹۸: ۱۸۳). در ایران شاه هخامنشی صبح نوروز باید در مراسم بزرگی شرکت کند. بنا بر سنّت‌های آسیای غربی، شاه در این مراسم از نو تاج شاهی بر سر می‌گذارد. این عمل شاه گویای آن است که خداوند بار دیگر او را تأیید کرده است تا شایستۀ سلطنت در سال بعد باشد. در ابتدای مراسم نوروز نیز رجال و بزرگان در جایگاه خاصّی قرار می‌گیرند و فرستادگان و نمایندگان مردم از اقوام مختلف را به پیشگاه خود می‌پذیرند. فرستادۀ هر قومی پیش‌کشی همراه خود

1. Saturnalia

می‌آورد. سنگ‌نگارهٔ پلکان آپادانا این پیش‌کش‌ها را نشان می‌دهد. سپس آتشدانی افروخته حمل می‌شود و بعد از پادشاه، رجال و نیزه‌داران به جایگاه می‌آیند و در پایان با برگزاری جشنی بزرگ پای‌کوبی و شادمانی می‌کنند (حقّانی، ۱۳۸۳: ۱۶).

آیین آکیتو در یازده یا دوازده روز برگزار می‌شود. در آیین آکیتو نیز عصر روز پنجم شاه طی آیینی رسمی به پرستشگاه اساگیلا[1] می‌رود و در مقابل مجسّمهٔ مردوک نشان‌های سلطنتی مانند عصا، گرز و حلقه را به کاهن بزرگ می‌دهد و سپس کاهن به شاه سیلی می‌زند و با خشم او را در مقابل خداوند به زمین می‌اندازد. در همان هنگام شاه با تضرّع و زاری این سخنان را به زبان می‌آورد: «ای خداوند همهٔ سرزمین‌ها، من گناه مرتکب نشده‌ام؛ از بزرگواری تو غفلت نکرده‌ام؛ بابل را ویران نساخته‌ام؛ آیین و شعائر آن را فراموش نکرده‌ام؛ حصارهای آن را ویران نکرده‌ام». سپس کاهن، از پادشاه دل‌جویی می‌کند و لوازم سلطنت را به او بازمی‌گرداند و دوباره به گونه‌اش سیلی می‌زند. اگر شاه اشک بریزد، نشانهٔ رضایت خداست، اگر اشک نریزد؛ یعنی خداوند خشمگین است و پادشاه سرنوشتی بدون فرجام خواهد داشت (حسینی، ۱۳۸۴: ۱۰۰).

«خوار کردن شاه در مراسم آکیتو در واقع تکرار آیینی کشتن تیامت و ساختن دوبارهٔ جهان از جسم اوست. این مراسم گویا به ایران هم راه می‌یابد و به صورت مراسم پادشاه نوروزی و بعدتر با عنوان مشخّص میر نوروزی شناخته می‌شود.» (ثمینی، ۱۳۸۷: ۴۰۸). قربانی شاه و دوباره به حکومت رسیدن او در این دو آیین عمل تکوین آفرینش را تکرار می‌کند. در این آیین‌ها شاه، خدایی تجسّم می‌شود که باید قربانی شود و دوباره حیات یابد. معنی این قربانی نیروی مقدّسی است که هر ساله احیا می‌شود تا برکت جامعه ادامه یابد. زمان برای انسان باستانی مدام درحال نوشدن است و برگزاری آیین‌ها و تکرار هرسالهٔ آن‌ها شیوه‌ای برای تفسیر این نوشدگی است (الیاده،۱۳۸۴: ۹۶). دوباره آغاز کردن زمان از ابتدا به‌مثابه تکراری از بندهشن و تکوین عالم است و برگزاری آیین‌ها در پایان سال گذشته و آغاز سال نو، لحظهٔ اساطیری آغاز آفرینش و گذر از آشوب به نظم را تکرار می‌کند. الیاده برگزاری آیین‌ها را بازآفرینی زمان و تکرار عملی آغازین می‌داند. به اعتقاد او جشن‌گرفتن برای تاج‌گذاری پادشاه و تأسیس حکومت جدید در اصل عمل تکوین کیهان را تکرار می‌کند. به باور او این اسطوره‌ها، اسطوره‌های مربوط به آفرینش جهانند و چگونگی تجدید کیهان را به یاد می‌آورند (همان: ۶۸-۶۶).

1. Esagila

۲-۴-۲- قربانی خونی و غیرخونی در آیین نوروز سیاوشان و آکیتو

در داستان سیاوش شاهنامه، سیاوش کشته می‌شود و فرزندش کی‌خسرو متولّد می‌شود. هم‌زمان با تولّد کیخسرو سرسبزی به طبیعت بازمی‌گردد. نرشخی در تاریخ بخارا به مراسم قربانی خونی برای سیاوش اشاره می‌کند، براساس روایت نرشخی مغان بخارا می‌پنداشتند مزار سیاوش در دروازهٔ شرقی شهر بخارا (در کاه‌فروشان) قرار دارد: «مغان بخارا آن جای را عزیز دارند و هر سالی هر مردی آنجا یکی خروس برد و بکشد، پیش از برآمدن آفتاب روز نوروز» (نرشخی، ۱۳۶۳: ۳۲). همچنین در دیوان لغات التّرک (تألیف ۴۶۶ ق./ ۱۰۷۴ م.) داستان کشته‌شدن سیاوش و قربانی برای او آمده است (کاشغری، ۱۳۸۴: ۱۱۳-۱۱۱). علاوه بر این صحنهٔ قربانی سیاوش در شاهنامه بی شباهت به قربانی حیوانات نیست. در این صحنه گروی، موی سیاوش را می‌گیرد و او را بر زمین می‌کشد و سر سیاوش را در تشت زرّینی می‌گذارد و از تنش جدا می‌کند.

ز گرســـــیوز آن خنجــــــر آبگـــــون	گـــــروی زره بســـتَد از بهــــر خــــون
پیــــاده همــــی بُــــرد مــــویش کشــــان	چــــن آمــــد بــــدان جایگــــاه نشــــان
بیفگنــــد پیــــل ژیــــان را بــــه خــــاک	نــــه شــــرم آمــــدش زو بنیــــز و نــــه بــــاک
یکــــی تشــــت زرّیــــن نهــــاد از بــــرش	جــــدا کــــرد از آن ســــرو ســــیمین ســــرش

(فردوسی، ۱۳۶۹: ۳۵۷/۲)

در دورهٔ هخامنشی بزرگان در ابتدای مراسم نوروز، قربانی‌هایی مانند گاو و اسب را به‌عنوان پیش‌کش برای شاه می‌آورند (حقّانی، ۱۳۸۳: ۱۶). در آیین آکیتو نیز هم‌زمان با سال نو، آتش می‌افروزند. در اوّلین بخش روز پنجم، پرستشگاه را پاک‌سازی می‌کنند و گیاهان خوش‌بو می‌سوزانند. کاهن بزرگ به دیوارهای پرستشگاه آب می‌پاشد، سپس گوسفندی را قربانی می‌کنند و آن را داخل پرستشگاه می‌برند و به کمک یکی از کاهنان سر گوسفند قربانی‌شده را به رودخانه می‌اندازند. کسی که مراسم قربانی را انجام می‌دهد تا پایان مراسم به بیابان می‌رود و اجازهٔ بازگشت ندارد (حسینی، ۱۳۸۴: ۱۰۰). در آیین آکیتو علاوه بر گوسفند در روز پنجم گاو سفید نیز قربانی می‌کردند (ارفعی، ۱۳۸۷: ۱۹۹). شب روز پنجم هم شاه در مراسمی شرکت می‌کند که در طی آن مراسم گاومیشی را در آتشِ افروخته از نی می‌سوزانند که شکل دیگری از قربانی است.

یکی از آیین‌هایی که یادآور آیین سیاوشان است، قصّهٔ عمونوروز و پیرزن از قصّه‌های تقویمی ایرانی است. این قصّه با لحظه‌های انتقالی سال و آمدن بهار پیوند دارد. قصّهٔ عمونوروز اگرچه ساختاری متفاوت دارد، با اسطورهٔ ایزد

میرنده و صورت گشتاریافتهٔ آن ارتباط دارد. در این قصّه، مردی به نام عمونوروز در اوّلین روز بهار، به سمت خانهٔ پیرزنی می‌رود که معشوق قدیمی اوست (درویشیان و همکاران، ۱۳۸۷: ۳۴۹-۳۴۵). پیرزن، مادر دو برادر به نام‌های چلهٔ بزرگ و چلهٔ کوچک یا «اهمن» و «بهمن»، «احمد» و «محمّد»، «امِل» و «مِمِل» است. درون‌مایهٔ این‌گونه قصّه‌ها، اغلب تمسخر و بی‌احترامی به قهرمان قصّه؛ یعنی پیرزن است. بی‌احترامی نسبت به سرما گاه به شکل یخ‌زدن تا حدّ مرگ پسرها یا شوهر پیرزن نمود می‌یابد (همان: ۲۷۰-۲۶۶). شاید بتوان در این قصّه خود پیرزن را نیز قربانی زمستان پنداشت که با قربانی‌کردن فرزندان یا مرگ شوهر خویش در روایات مختلف ایرانی و غیرایرانی، زمستان را پایان می‌دهد. سیمای پیرزن به دمتر و دیگر الهگان باروری نزدیک است که دوره به دوره، سوگوار مرگ خدایی جوان و شاهد بازدمیدن هرسالهٔ او هستند. در این روایات، پیرزن گاه برای نجات فرزندان و همسر روی بام خانه آتش می‌افروزد و لوازمی مانند دوک و چرخ نخ‌ریسی را آتش می‌زند (همان: ۲۷۹-۲۷۰).

در آیین آکیتو روز پنجم به هنگام غروب خورشید، پریستار اوری-گَلّو، چهل عدد نی سالم را با برگ خرما به هم می‌بندد و آن‌ها را به همراه سرشیر، روغن مرغوب و عسل در گودالی در معبد قرار می‌دهد. شاه باید گاو سپیدی را که در مقابل گودال بسته شده، قربانی کند و لوازمی را که در گودال قرار داده شده، بسوزاند (ارفعی، ۱۳۸۷: ۱۹۹). دفن و سوزاندن نی، سرشیر، روغن و عسل در آیین آکیتو و سوزاندن دوک و چرخ نخ‌ریسی توسّط پیرزن در قصّهٔ عمونوروز شکل‌های مختلف قربانی غیرخونی هستند.

۲-۴-۳- خودآرایی الهه

در قصّهٔ عمونوروز، پیرزن که عاشق عمونوروز و در انتظار اوست، روز اوّل بهار خانه را تمیز می‌کند و خود را به بهترین وجه می‌آراید؛ لباس‌های نو می‌پوشد؛ دست و پایش را حنا می‌بندد و در کنار سفرهٔ هفت سین، سفرهٔ عقدش را هم پهن می‌کند، امّا چون آمدن عمونوروز کمی طول می‌کشد، پیرزن خسته می‌شود و خوابش می‌برد. در این هنگام عمونوروز سر می‌رسد. او پیرزن را می‌بیند و بوسه‌ای بر گونه‌های او می‌زند و می‌رود. پس از اندکی پیرزن بیدار می‌شود و چون از آمدن و رفتن پیرمرد آگاهی می‌یابد، شروع به گریه و زاری می‌کند و سرودهایی در غم ندیدن عمونوروز سر می‌دهد (درویشیان و همکاران، ۱۳۸۷: ۳۴۹-۳۴۵).

قدیمی‌ترین اطّلاعات از آیین ازدواج مقدّس از زمان شولگی[1] (از سال ۲۰۹۴ تا ۲۰۴۷ پ.م.) باقی مانده است. بر اساس این اطّلاعات شولگی بر زورقی سوار می‌شود و به سمت پرستشگاه ایشتر (اینانا) می‌رود. او درحالی‌که

1. Sulgi

بزغاله‌ای به آغوش گرفته است و گوسفندی جلوتر از او حرکت می‌کند، به پرستشگاه می‌رسد. ایشتر (اینانا) وقتی او را می‌بیند که جامهٔ باشکوه رسمی جشن را به تن کرده است، شاد می‌شود و به‌عنوان بانوی بزرگ پرستشگاه برای شاه که در نقش تموز (دموزی) قرار گرفته است، سرود می‌خواند. ایشتر بعد از شست‌وشوی آیینی خود، جامه‌ای پر از زر و زیور به تن می‌کند و خود را می‌آراید تا برای پذیرایی از دلدار خود، (ایزدشاه) آماده گردد. سپس هم‌خوابگی میان نمایندهٔ دموزی و نمایندهٔ ایشتر در اتاقی مقدّس که اِگیپَر[1] نام دارد، صورت می‌گیرد. بعد از این پیوند نمادین، ضیافت‌های جمعی برگزار می‌شود که با آهنگ همراه است (ارفعی، ۱۳۸۷: ۱۹۴). خودآرایی پیرزن در قصّهٔ عمونوروز شبیه آیین آکیتو است که در آن بانو ایشتر خودش را برای دیدار شاه می‌آراید. در سرود بلندی که به اینانا (ایشتر) تقدیم شده است، از اینانا یاد می‌شود که سرگرم استحمام است:

بانویی که تیماردار زندگی است
در همه جا روزی سرمی‌افرازد
و نگاهی بسنده برمی‌دوزد
بر همسرش
آن روز که دوشادوش یکدیگر به بستر می‌روند
آن روز شعیره صورتی به کمال یافته است
پس مردم در آن نوروز
در آن روز شعیره‌ای
بستر بانوی من را می‌گسترانند
حصیرهای هالفا را که با عطر سدر مطهّر ساخته‌اند
و برای بانوی من بر بستر نهاده‌اند
بانوی من کمرگاه مقدّس خویش را به آب می‌دهد
اینانای مقدّس پیکر خویشتن را می‌شوید
و بر کف حمّام عطر سدر فرو می‌بارد
(جاکوبسن، ۱۳۵۷: ۶۹۱-۶۹۰).

۲-۴-۴- سرودخوانی و مرثیه‌خوانی

به روایت نرشخی (۱۳۶۳: ۳۱) «مردم بخارا برای مرگ سیاوش نوحه‌خوانی می‌کردند و قوّالان آن را گریستن مغان

1. Egipar

می‌خواندند». براساس روایت نرشخی، مراسم سوگ سیاوش همراه با خواندن سرودهای حزن‌انگیز به نام «کین سیاوش» بوده است (همان: ۲۵-۲۰). باربد، رامشگر معروف دورهٔ خسرو پرویز، لحنی به نام کین سیاوش در سوگ سیاوش ساخته است که از سوگ‌های خسروانی عهد ساسانی است. خاقانی و نظامی به آن اشاره می‌کنند:

چــو زخمــه رانــدی از کــین ســیاوش پــر از خــون سیاوشــان شــدی گــوش
(نظامی، ۱۳۱۳: ۱۹٤)

در کـــین ســـیاوش ارغنـــون زن آن زخمـــهٔ درفشـــان فروریخـــت
(خاقانی، ۱۳۵۷: ٤۹۵)

در مراسم تموز هم خواندن سرودهای غم‌انگیز دیده می‌شود. گویا هر سال در مرگ تموز بالای سر مجسّمهٔ او که با آب خالص شسته و روغن‌مالی شده بود و ردایی سرخ به تن داشت، سوگواری می‌کردند. در مراسم تموز رهبری عزاداران را بیوهٔ جوان، مادر و خواهر تموز برعهده دارند. این باور نیز وجود دارد که به نیابت از آنان تندیس‌های کیشی و عَلَم‌هایی پیشاپیشِ دسته‌ها حمل می‌شود و خوانندگانی به جای آن‌ها، مرثیه‌خوانی می‌کنند و آهنگ‌های غم‌انگیزی اجرا می‌شود (جاکوبسن، ۱۳۵۷: ۶۹۲). در آیین آکیتو سرود بندهشنی «انومااليش» را چند مرتبه می‌خوانند. در روز اوّل آیین، کاهن بزرگ دروازهٔ اصلی معبد اساگیلا را می‌گشاید. در روز دوم ماه نیسان، پریستاری به نام اوری-گَلّو[1] (به معنی ناظر بزرگ) دو ساعت قبل از طلوع خورشید، در رود مقدّس غسل می‌کند و به حضور خدای مردوک می‌رود و او را ستایش می‌کند. بعد از آن کَلوها[2] (مرثیه‌خوانان و یا سرودخوانان)، نزد مردوک می‌روند و او را نیایش می‌کنند (ارفعی، ۱۳۸۷: ۱۹۵).

۲-۴-۵- سوگواری و شادخواری

کهن‌ترین یادگار آیین‌سیاوشان دیوارنگارهٔ کشف شده در پنجکنت (حوالی سمرقند) است که به قرن سوم پیش از میلاد متعلّق است و نقش سوگواری سیاوش بر آن ترسیم شده است. در آیین سیاوشان در دیوارنگارهٔ پنجکت (تصویر ۱) عدّه‌ای پیکره یا مجسّمهٔ شهید را در عماری حمل و برای شهید سوگواری می‌کنند. مردم، زمستان و مرگ طبیعت را در آخرین روزهای سال با مراسم سوگ سیاوش برگزار می‌کنند و در روز آغاز بهار که تجدید حیات گیاهی است، به‌شکرانهٔ بازگشت او به شادی و پای‌کوبی می‌پردازند. گریه‌کردن و سوگواری در عزای سیاوش سبب می‌شود تا دوباره او به جهان زندگان بازگردد. بازگشت سیاوش در نوروز و در قالب کیخسرو میسّر می‌شود (بهار، ۱۳۹۸: ۱۶۹). مرگ سیاوش

1. Urigallo
2. Kalu

خزان طبیعت و تولّد کیخسرو بهار را به همراه دارد. در فصل بهار مردم برای تشویق نیروهای زایای طبیعت و تجدید حیات مراسم شادی و جشن برپا می‌کردند.



تصویر ۱- دیوارنگارهٔ سوگواری پنجکنت

(Dyakonov ,1954: pl. 23)

از هزارهٔ اوّل پیش از میلاد در آسیای غربی به موازات رشد یکتاپرستی به‌تدریج وظایف و خویشکاری‌های خدایان با یکدیگر ادغام می‌شود. به‌ویژه مردوک وظایف برکت‌بخشی تموز را جذب می‌کند (همان: ۳۴۹-۳۴۸). وقتی مردوک چنین مقامی می‌یابد، دیگر قابل کشتن و شهیدشدن نیست. ازاین‌رو، تحوّلی در آیین‌های مربوط به آن ایجاد می‌شود و به جای این که مردوک کشته شود، به این امر بسنده می‌شود که فقط تندیس مردوک را از معبد اساگیلا در بابل بیرون بیاورند و سوگواری‌کنان آن را به بیرون شهر در معبد کوچک‌تری داخل سبزه‌ها ببرند. روز بعد سوگواران بازمی‌گردند و مراسم شادی برگزار می‌شود (همان: ۳۴۹).

۲-۴-۶- گریه و زاری زنان

گریستن در امر برکت‌بخشی و در امر هر مرگی وظیفهٔ زنان است. زن‌ها در عزاداری‌ها نقش بزرگی دارند (بهار، ۱۳۹۷: ۴۶). در نقّاشی دیوارهٔ پنجکنت (تصویر ۱) دو صحنهٔ زاری بر سیاوش در میان چادر یا چیزی شبیه چادر دیده می‌شود. سیاوش تاج بر سر و جامه‌ای آراسته به تن دارد. زنان در این تصویر در حال موی کندن و موی افشانی هستند. در شاهنامه بعد از مرگ سیاوش خروش و ناله از خانهٔ او بلند می‌شود و در سوگ او فرنگیس موی خود را می‌بُرد. این رفتار آیینی از روزگار کهن شواهد بسیاری در سراسر جهان دارد. بریدن مو در سوگواری، در ایران میان اقوام لر رایج است و زنان در مرگ خویشان نزدیک خود موی خود را می‌برند. از جنبهٔ آیینی دو نوع رفتار آیینی را با مو می‌توان تشخیص داد.

یکی تراشیدن موی سر و کوتاه کردن آن و دیگری بلند کردن ریش و پریشان کردن موی سر. اوّلی نماد عقیم و نازا کردن و دومی نماد نفی زاهدانهٔ رابطهٔ جنسی است. در این ابیات بریده شدن موی فرنگیس نشانهٔ عقیم کردن و گشوده شدن موی بندگان نشانهٔ رفتار زاهدانه است. فرنگیس علاوه بر بریدن مو، آن را به میان می‌بندد که این مو به میان بستن خود رفتار آیینی بسیار رایج است و منظور از آن نگه‌داشتن پیمان و وفاداری است (مختاریان، ۱۳۸۷: ۵۴-۵۰).

ز خـــان ســـیاوش برآمـــد خـــروش — جهـــانی ز گرســـیوز آمـــد بـــه جـــوش
همـــه بنـــدگان مـــوی کردنـــد بـــاز — فـــریگیس مشـــکین کمنـــد دراز
بریـــد و میـــان را بـــه گیســـو ببســـت — بـــه فنـــدق گـــل و ارغـــوان را بخســـت
ســـر ماهرویـــان گسســـته کمنـــد — خراشـــیده روی و بمانـــده نژنـــد
(فردوسی، ۱۳٦۹: ۲/۳۵۹)

فرنگیس بعد از مرگ سیاوش به سوگ او می‌نشیند و زنّار خونین بر میان می‌بندد. زنّار بستن رسمی است که در مراسم عزا و سوگ اجرا می‌شود. این مراسم هنوز میان مردم کرد زبان وجود دارد. برخی معتقدند با مرگ عزیزانشان، کمرشان شکسته می‌شود، به همین دلیل شالی بر کمر می‌بندند. برخی نیز معتقدند شال بر کمر بستن، خاصّ زنان است. زن بعد از مرگ همسر شال بر کمر می‌بندد تا دیگر ازدواج نکند و پشت می‌بندد تا همیشه عزادار باشد (حیدریان، ۱۳۹۶: ۳۰۹۷ - ۳۰۹۶).

فـــریگیس بشـــنید رخ را بخســـت — میـــان را بـــه زنّـــار خـــونین ببســـت
(فردوسی،۱۳٦۹: ۳۵۳)

یکی دیگر از نمودهای سوگ سیاوش را در سوگ آیین‌های بختیاری می‌بینیم. در میان بختیاری‌ها وقتی خانواده‌ای، عزیزی را از دست می‌دهد، زنان سر گیسوان خود را می‌بُرند و موهای چیده‌شده را یا در گورستان پایمال می‌کنند یا در پارچه‌ای که از آنِ مرده است، می‌پیچند (حصوری، ۱۳۸۷: ۱۱۵). نشانه‌های سوگواری زنان بر مرگ سیاوش در آمفورای کشف شده از مرو نیز مشهود است (تصویر ۲) در این تصویر گروهی از زنان بر پیکر قهرمان شهید گریه و زاری می‌کنند. در نگاره‌های مربوط به سوگواری، زاری دسته جمعی زنان و موی افشانی آن‌ها مضمونی تکرار شونده است.



تصویر ۲- آمفورای مرو

درگذشته روزهای قبل از نوروز مردم به زیارت درگذشتگان می‌رفتند. برای آن‌ها چراغ می‌بردند و به گریه و زاری می‌پرداختند تا ارواح مردگان در حیات‌بخشیدن دوباره به آن‌ها یاری رسانند. امروزه نیز این مراسم در مناطق زاگرس‌نشین ایران برگزار می‌شود و بیش‌تر زنان اجرای آن را برعهده دارند. این آیین نشانه‌ای از مراسم عزاداری برای ایزد شهیدشونده/ ایزد گیاهی است که درگذشته همراه با گریه و زاری، سرود و نوحه‌خوانی برگزار می‌شده است (بهار، ۱۳۹۸: ۱۶۹). گریه و زاری برای باززایی ایزد گیاهی از جهان مردگان یکی از بن مایه‌هایی است که در آیین بزرگداشت تموز نیز دیده می‌شود. گریستن، نماد باران در کالبد طبیعی است که صورت کالبد انسانی آن گریه است و به‌طور آیینی تکرار آفرینش گیاهی را نشان می‌دهد (مختاریان، ۱۳۹۲: ۹۹). به روایت جیمز فریزر (۱۳۹۴: ۴۲۷-۴۲۵)، ایشتر آغازگرِ نخستینِ آیین سوگواری و گریه بر تموز است. ایشتر بعد از رفتن تموز به جهان مردگان برای او زاری می‌کند. مردم بعد از مرگ او آیین سوگواری مفصّلی اجرا و با سرودهای اندوه‌بار از او یاد می‌کنند (بهار، ۱۳۹۷: ۴۶). در اسطورهٔ سومری خدای شهیدشونده الهه اینانا (ایشتر) در مرگ دموزی (تموز) جامهٔ عزا می‌پوشد و با گریه و زاری به سوگواری برای او می‌پردازد. مردم هم که الهه و اطرافیانش را گریان و نالان می‌بینند، رفتار آن‌ها را تکرار می‌کنند و همراه آن‌ها به گریه و زاری می‌پردازند. عزاداری برای دموزی را در بین‌النّهرین باشکوه برپا می‌کنند. گریهٔ اینانا و همراهانش اثرگذار می‌شود و دموزی به جهان زندگان بازمی‌گردد و بازگشت او به ازدواجش با اینانا منجر می‌شود (بهار، ۱۳۹۸: ۳۴۹-۳۴۸).

۲-۴-۷- پیکرک ساختن

در بسیاری از آیین‌های مذهبی، ازجمله آیین‌های مربوط به خدایان باروری، تندیس و پیکرک‌هایی که نمادی از خدایان

مربوط است، می‌سازند. گویی این تندیس‌ها و پیکرک‌ها با آیین‌های مذهبی متولّد می‌شوند (یورکفسکی، ۱۳۹۳: ۳۸). این اشیای بی‌جان که در فرهنگ‌های مختلف با اشکال مختلفی ظاهر می‌شوند، در آیین‌ها حرکت داده می‌شوند. این پیکرک‌ها به صورت شیئی نمادین واسطهٔ بین انسان و نیروهای ماورایی قرار می‌گیرند و به انسان‌ها قدرت پیروزی بر نیروهای ناشناخته می‌دهند (بهروزی‌نیا، ۱۳۹۴: ۱۴). به روایت نرشخی (۱۳۶۳: ۲۵-۲۰) دربارهٔ بازار ماخ‌روز در بخارا، پیکرک‌های کوچکی سالی دو بار فروخته می‌شده است. دانشمندان روسی این پیکرک‌ها را مرتبط با نوروز و سیاوشان می‌دانند. ساختن پیکرک و مجسّمه در آیین آکیتو هم انجام می‌شده است. در روز سوم برگزاری آیین آکیتو ابتدا نیایش می‌کنند، سپس پریستار اوری-گلّو به شخص فلزگری از خزانهٔ معبد مردوک جواهر می‌دهد تا دو پیکرک آیینی بسازد. پس از آن، دو قطعه از چوب سرو آزاد و گز را به درودگری می‌دهد تا پیکرک‌های چوبین بسازد. این پیکرک‌ها در روز ششم استفاده می‌شوند. ماری هم از جنس چوب سرو آزاد می‌سازند که یک پیکرک باید آن را در دست چپ بگیرد. کژدمی هم می‌سازند که پیکرک دیگر آن را در دست چپش می‌گیرد. به این دو پیکرک لباس سرخی که از وسط با برگ درخت خرما بسته شده، می‌پوشانند. زمانی که ایزد نبو به پرستشگاه اِخورسَگ تیل[1] می‌آید، آتشی در مقابل او برپا می‌کنند و قصّابی سر این دو پیکرک را جدا می‌کند و در آن آتش می‌اندازد. در ششمین روز ماه نیسان، اوّلین زادهٔ مردوک (ایزد نبو) به بابل می‌آید. دو پیکرک را که در سومین روز ساخته بودند، در مسیر او قرار می‌دهند. وقتی ایزد نبو نزدیک می‌شود، سر این دو پیکرک را جدا می‌کنند (ارفعی، ۱۳۸۷: ۱۹۹- ۱۹۶).

۲-۴-۸- مکان مخصوص برگزاری آیین

در منطقهٔ خوارزم باستان، شواهد باستان‌شناختی فراوانی در مورد آیین‌ها و باورهای سوگوارانه سیاوش کشف‌شده است؛ ازجملهٔ آن‌ها استودان‌های سفالین انسان‌وار خوارزم در قوی قیریلقان قلعه، از مهم‌ترین مراکز فرهنگی خوارزم باستان هستند. تولستوف این استودان‌های سفالین قوی قیریلقان قلعه را مرتبط با سیاوش و آیین‌های پس از مرگ سیاوشانی می‌داند (Tolstov and Vainberg, 1967: 231-234). علاوه بر خوارزم، آثار برگزاری آیین سیاوشان در دورترین نقاط ایران نیز دیده می‌شود و مکان‌هایی مخصوص برای برگزاری این آیین وجود داشته که هنوز برخی از آن‌ها به همین نام است؛ ازجمله در جنوب غربی آشتیان، روستای سیاوشان و در شهر شیراز، مسجد سیاوش باقی مانده است (حصوری، ۱۳۸۷: ۱۵، ۲۸- ۲۷). علاوه بر این هر ساله نوروز را در تخت جمشید برگزار می‌کردند و تخت جمشید مکان مخصوص برگزاری این آیین بوده است.

1. Ehursagtila

در آیین آکیتو، خدایان برای برگزاری آیین از پرستشگاه خود خارج می‌شدند و به پرستشگاه دیگری که آکیتو نام داشت، می‌رفتند و بعد از پایان آیین دوباره به جایگاه اصلی خود بازمی‌گشتند. آیین آکیتو را در خانه/ پرستشگاه آکیتو برگزار می‌کردند. برای برگزاری این آیین، تندیس خدای شهر را سوار بر زورقی از راه رود به پرستشگاه می‌آوردند و بعد از پایان آیین، دوباره از همان مسیر به پرستشگاه آکیتو بازمی‌گرداندند (ارفعی، ۱۳۸۷: ۱۹۴). در هشتمین روز آیین آکیتو، پیکرهٔ مردوک را از معبد به بیرون شهر می‌بردند. در این ایّام مراسم دفع گناهان و دور راندن شیاطین اجرا می‌شد. راه حرکت ایزد مردوک در شهر بابل از خیابانی بود که به آن خیابان رژه (خیابان حرکت دسته جمعی آیینی) می‌گفتند.

مراسم نوروزی در بابل با ازدواج مقدّس الهه با ایزد پایان می‌یابد و در روز یازدهم و دوازدهم پیکرهٔ مردوک را دوباره به شهر بابل بازمی‌گردانند و همه به شهرها و معابد خودشان برمی‌گردند و به این صورت جشن سال نو پایان می‌یابد. در زمان حرکت، شاه دست ایزد مردوک را می‌گیرد و او را از جایگاهش به‌سوی خانهٔ آکیتو همراهی می‌کند (همان: ۱۹۹).

نتیجه‌گیری

در این جستار، با بررسی تطبیقی اسطوره-آیین سیاوشان و آکیتو، داده‌های موجود بررسی شد. از منظر تحلیل رابطهٔ اسطوره با آیین، مهم‌ترین شباهت بنیادین بین دو پدیده، «ساختار آیینی» است. در هر دو اسطوره- آیین نوعی ارتباط پارادایمی (الگومند؛ با ساختار الگوواره) برقرار است. شباهت‌های محتوایی و شکلی جشنواره‌های سال نو در آکیتو و نوروز سیاوشان، تقارن سوگ زمستانی و جشنوارهٔ بهاری، شیون و زاری و تظاهرات جمعی زنان در مرگ شهید-قهرمان گیاهی، بخشی از این الگووارگی است. مطابقت برگزاری مراسم برای رفع بلایای کیهانی با تعیین شاه- موبد بدلی و موقّتی (خلع موقّت شاه در آیین آکیتو، ساکئا و میر نوروزی) ازجمله نمودهای ساختار آیینی مشابه در دو آیین است. در ساختار اسطورهٔ آیینی سیاوش و تموز، مراسم قربانی و خلع موقّت شاه-قهرمان و دوباره به حکومت رسیدن او برای تجدید حیات گیاهی اجرا می‌شده تا با تکرار این کنش نمادین، کیفیّت زیست جامعه در زمین زایا بهبود یابد.

در تطبیق و مقایسهٔ ساختار آیینی سیاوش- سیاوشان با ساختار آیینی تموز- آکیتو موارد زیر برجسته به نظر می‌رسد:

۱- در آیین آکیتو با آدابی برمی‌خوریم که کاملاً شبیه همان اتّفاقی است که برای میر نوروزی می‌افتد؛ یعنی شاهی تحقیر می‌شود؛ سیلی می‌خورد و به‌طور تمثیلی یک بار در پوستهٔ شاهی‌اش می‌میرد تا بار دیگر با تأیید خداوند زنده شود. در فرهنگ ایرانی هم شاه هخامنشی در اوّل نوروز باید از نو تاج بر سر بگذارد. آیین‌های

نوروز سیاوشان و آکیتو، عمل قربانی شاه برای بازگشت حیات و برکت به جامعه به‌عنوان یک عمل ضروری انجام می‌شود. در این آیین‌ها شاه، خدایی تجسّم می‌شود که قربانی کردن آیینی هرسالهٔ او سبب ادامهٔ حیات در جامعه است.

۲- مراسم قربانی خونی در هر دو آیین اجرا می‌شود که در ادامهٔ آیین قربانی پادشاه مقدّس است (در آیین سیاوشان خروس و در آیین آکیتو گوسفند و گاو سپید قربانی می‌شود).

۳- آتش و عمل سوزاندن که جلوه‌های مختلف قربانی غیرخونی هستند در هر دو آیین دیده می‌شود. در آیین آکیتو پریستار اوری- گلو لوازمی مانند نی، روغن، سرشیر و عسل را می‌سوزاند. همچنین در مراسم آکیتو سر دو پیکرک را می‌بُرند و در آتش می‌اندازند. در قصّهٔ عمونورزو که باقی ماندهٔ آیین‌های مرتبط با نوروز سیاوشان است، پیرزن لوازمی مانند دوک و چرخ نخ‌ریسی را آتش می‌زند. این عمل سوزاندن شکل دیگری از آیین قربانی است.

۴- در آیین ازدواج مقدّس در خانه یا پرستشگاه آکیتو بانو ایشتر خودش را برای دیدار شاه می‌آراید. در قصّهٔ عمونوروز نیز پیرزن در انتظار عمونوروز سفرهٔ نوروزی را می‌چیند، خودش را برای دیدار او آراسته می‌کند. احتمال دارد که قصّهٔ عمونوروز و پیرزن صورت تحوّل‌یافته‌ای از یک اسطورهٔ عتیق باشد و شاید سایه‌ای از ازدواج مقدّس در آکیتو باشد.

۵- شباهت دیگر، خواندن نوحه و سرود در هر دو آیین است. در مراسم سوگ سیاوش نوحه‌خوانی می‌کنند و مطربان به این نوحه‌ها «کین سیاوش» می‌گویند. در نقّاشی دیوارهٔ پنجکنت نیز هیأت نوازندگان در کنار عماری شهید دیده می‌شوند و زنان و مردان سوگوار در اطراف عماری در حال خواندن سوگ‌سرود هستند. در مراسم سوگواری تموز بالای سر مجسّمهٔ خدای مرده مرثیه می‌خوانند. در جشن آکیتو نیز سرود و آواز خوانده می‌شود. در قصّهٔ عمونوروز هم پیرزن در غم نبود عمونوروز سرودهای غم‌انگیز می‌خواند.

۶- در هر دو آیین مراسم سوگ در زمستان و سور در بهار برگزار می‌شود و در هر دو آیین دوگانگی سوگواری و شادخواری دیده می‌شود.

۷- در هر دو آیین مراسم سوگواری با محوریّت نقش زنان اجرا می‌شود (گریهٔ ایشتر و سایر زنان برای تموز و زاری فرنگیس بعد از مرگ سیاوش و نالهٔ زنان در مراسم سوگ سیاوش بر دیوارنگارهٔ پنجکنت مشهود است).

۸- در تصاویر باستانی که از آیین سیاوشان به دست آمده، دیده می‌شود که پیکره یا شبیه سیاوش را در یک عماری

می‌گذارند و حرکت می‌دهند. در مراسم آکیتو نیز در روز سوم پیکرک‌هایی از جنس چوب و فلز می‌سازند که جایگزین ایزد است و در جریان مراسم از آن‌ها استفاده می‌کنند.

۹- در هر دو آیین مکان مخصوصی برای برگزاری وجود دارد. آیین آکیتو در فراسوی دیوار شهر در خانه یا پرستشگاهِ آکیتو برگزار می‌شود. برای برگزاری جشن‌های آکیتو، تندیس خدای شهر را سوار بر زورق از راه رود به این پرستشگاه می‌آورند. آثاری از قوی قیریلقان قلعه خوارزم نیز به دست آمده که نشان می‌دهد محلّ اجرای آیین سیاوشان بوده است. آثار برگزاری آیین سیاوشان در شهر شیراز و آشتیان باقی مانده است. همچنین در دورهٔ باستان آیین نوروز را در تخت جمشید برگزار می‌کرده‌اند.

کتابنامه

آموزگار، ژاله. (۱۳۹۲). «ایزدانی که با سال نو به زمین بازمی‌گردند». مجموعهٔ مقالات نخستین همایش نوروز سازمان میراث فرهنگی کشور. سال پانزدهم. شمارهٔ ۹۲. بخارا. صص ۱۰۵- ۹۳.

ارفعی، عبدالمجید. (۱۳۸۱). «جشن‌های بهار در بین‌النّهرین باستان و ایران». روزنامهٔ نوروز. ویژه‌نامهٔ نوروز. تهران.

ـــــــــــــ (۱۳۸۷). «آکیتو (آیین آغاز سال نو)». فرهنگ و مردم. سال هفتم. شمارهٔ ۲۷ و ۲۸. صص ۲۰۳-۱۹۱.

الیاده، میرچا. (۱۳۸۴). اسطورهٔ بازگشت جاودانه. ترجمهٔ بهمن سرکاراتی. چاپ اوّل. تهران: انتشارات طهوری.

بهار، مهرداد. (۱۳۹۸). از اسطوره تا تاریخ. چاپ یازدهم. تهران: چشمه.

ـــــــــــ (۱۳۹۶). پژوهشی در اساطیر ایران. چاپ دوازدهم. تهران: آگاه.

ـــــــــــ (۱۳۹۷). جستاری چند در فرهنگ ایران. تهران: آگاه.

بهروزی نیا، زهره. (۱۳۹۴). «بررسی ردپای جان‌بخشی آناهیتا بر عروسک‌های باران‌خواهی». نشریهٔ تئاتر. شمارهٔ ۶۱. صص ۲۵ -۱۲.

بیاتی آبی، آزاده. (۱۳۹۶). «بررسی ایزدان گیاهی باستان با تکیه بر انسان آرمانی، سیاوش». پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد دانشگاه سیستان و بلوچستان.

بیرلین، جی. اف. (۱۳۸۶). اسطوره‌های موازی. ترجمهٔ عبّاس مخبر. تهران: آگاه.

ثمینی، نغمه. (۱۳۷۸). تماشاخانهٔ اساطیر. تهران: نشر نی.

جاکوبسن، تورکلید. (۱۳۵۷). «خاستگاه نمایشگاه مذهبی در بین‌النّهرین باستان». از خاستگاه اجتماعی هنرها. ترجمهٔ بهمن شاکری. تهران: فرهنگ‌سرای نیاوران.

حسینی، سیّد حسن. (۱۳۸۴). «آکیتُو». اخبار ادیان. شمارهٔ ۱۳. صص ۱۰۰-۹۹.

حصوری، علی. (۱۳۸۷). سیاوشان. چاپ سوم. تهران: انتشارات چشمه.

حقّانی، مهری. (۱۳۸۳). «نوروز انوشه جشن‌های ایرانی». بهاریّه. شمارهٔ ۱۵۱-۱۵۰. صص ۱۶-۱۳.

حیدریان، اکبر. (۱۳۹۶). «از زنّار عیسوی تا زنّار سوگواری (تأمّلی در بیتی از قصیدهٔ ترنّم‌المصاب خاقانی)». دوازدهمین گردهمایی بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادبیّات فارسی. صص ۳۱۰۳- ۳۰۹۱.

خاقانی شروانی، افضل‌الدّین بدیل بن علی. (۱۳۵۷). دیوان خاقانی. به کوشش علی عبدالرّسولی. ناشر: چاپخانهٔ مروی.

خجسته، فرامرز و حسنی جلیلیان، محمّدرضا. (۱۳۹۰). «تحلیل داستان سیاوش بر مبنای ژرف‌ساخت اسطورهٔ الههٔ باروری و ایزد گیاهی». مجلّهٔ تاریخ ادبیّات. شمارهٔ ۶۴/۳. صص ۹۶-۷۷.

درویشیان، علی‌اشرف؛ خندان، رضا. (۱۳۸۷). فرهنگ افسانه‌های مردم ایران. مجموعهٔ ۱۹ جلدی. کتاب و فرهنگ. نشر:

ماهریس.

رسولی راد، المیرا. (۱۳۹۵). «رمزگشایی دیوارنگارهٔ سوگواری پنجکنت و ارتباط آن با سوگ سیاوش». پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشکدهٔ هنر دانشگاه الزّهرا.

رضایی دشت ارژنه، محمود. (۱۳۸۹). «بررسی تحلیلی-تطبیقی سیاوش و دموزی». مجلّهٔ مطالعات ایرانی. شمارهٔ۱۸. صص ۱۳۴-۱۵۸.

ـــــــــــــــ (۱۳۸۶). «بررسی تحلیلی-تطبیقی اسطوره‌های باروری ایران، هند، بین‌النّهرین، یونان و روم». رسالهٔ دکتری دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه شیراز.

ژیران، فلیکس. (۱۳۷۵). فرهنگ اساطیر آشور و بابل. ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل‌پور. چاپ اوّل. تهران: انتشارات فکر روز.

سگال، رابرت آلن. (۱۳۹۸). اسطوره. ترجمهٔ احمدرضا تقاء. تهران: نشر ماهی.

شکیبی ممتاز، نسرین. (۱۳۸۹). «جایگاه سیاوش در اساطیر». پژوهش‌های زبان و ادبیّات فارسی. دورهٔ جدید. شمارهٔ۱. صص ۱۰۱-۱۱۶.

صدّیقی، کلثوم و زارعی، فرزانه. (۱۳۹۵). «واکاوی تطبیقی خاستگاه پدیداری اسطورهٔ جفت گیاهی در تمدّن‌های فارسی و عربی (مطالعهٔ موردی: اسطورهٔ سیاوش و سودابه و تموز و عشتار)». کاوش‌نامهٔ ادبیّات تطبیقی. سال ششم. شمارهٔ ۲۲. صص ۱۳۸-۱۱۵.

طاهرخانی، شقایق. (۱۳۹۲). «بررسی جایگاه سیاوش در اساطیر ایران و تطبیق آن با دموزی ایزد گیاهی بین‌النّهرین». پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشکدهٔ هنر و معماری دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

عبدالرحیم‌زاده، رحیم. (۱۳۹۱). «تداوم اسطوره در نمایش‌های ایرانی». ایران تئاتر (درگاه تخصّصی هنرهای نمایشی ایران).

فردوسی طوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۹). شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. دفتر دوم. نشر: کالیفرنیا، ایالات‌متّحدهٔ امریکا.

ـــــــــــــــ (۱۳۷۱). شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. دفتر سوم. نشر: کالیفرنیا، ایالات‌متّحدهٔ امریکا.

فریزر، جیمزجورج. (۱۳۹۴). شاخهٔ زرّین؛ پژوهشی در جادو و دین. ترجمهٔ کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.

قائمی، فرزاد. (۱۳۹۲). «از رپیهوین تا سیاوش (تحلیل اسطوره‌شناختی ساختار آیینی داستان سیاوش بر مبنای الگوی هبوط ایزد رپیهوین و آیین‌های سالانهٔ مرگ و تولّد دوباره در فرهنگ ایران)». جستارهای ادبی (ادبیّات و علوم انسانی سابق). سال ۴۸. شمارهٔ ۱۸۲. صص ۸۶-۶۱.

ـــــــــــــــ (۱۳۹۳). «نقد و تحلیل ساختار آیینی اسطورهٔ سیاوش؛ مقایسهٔ سیاوش-سیاوشان با تراژدی-دیونیسیا برمبنای نظریّهٔ اسطوره و آیین». نقد ادبی. سال ۷. شمارهٔ ۲۵. صص ۱۸۴-۱۵۳.

کاشغري، محمود بن حسین. (۱۳۸۴). دیوان لغات‌التّرك. ترجمهٔ حسین محمّدزاده صدّیق. تبریز: اختر.

مالمیر، تیمور؛ حسین‌پناهی، فردین. (۱۳۹۳). «بررسی و تحلیل آیین‌های باروری در شاهنامهٔ فردوسی». ادب‌پژوهی. سال ۸. شمارهٔ ۲۷. صص ۶۸-۴۱.

مختاریان، بهار. (۱۳۷۹). «میرنوروزی». مجلّهٔ ایران‌شناسی. سال ۱۲. شمارهٔ ۴۵. صص ۱۱۷-۱۰۵.

ــــــــــ (۱۳۸۷). «موی بریدن در سوگواری». نامهٔ فرهنگستان. دورهٔ ۱. شمارهٔ ۴. صص ۵۵-۵۰.

ــــــــــ (۱۳۹۲). درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه. چاپ دوم. تهران: نشر آگه.

مصطفوی، علی‌اصغر. (۱۳۶۹). اسطورهٔ قربانی. چاپ اوّل. تهران: نشر بامداد.

نرشخی، ابوبکر محمّد بن جعفر. (۱۳۶۳). تاریخ بخارا. ترجمهٔ ابونصر احمد بن محمّد بن نصر القبادی. تصحیح تقی مدّرس رضوی. تهران: ناشر توس.

نظامی گنجوی، جمال‌الدّین ابومحمّد الیاس بن یوسف. (۱۳۱۳). خسرو و شیرین. به کوشش وحید دستگردی. تهران: مطبعهٔ ارمغان.

نعمت طاووسی، مریم. (۱۳۸۶). «بازجست اجزای آیین‌های سیاوشی». مطالعات ایرانی. سال ۶. شمارهٔ ۱. صص ۱۹۵-۱۸۱.

هنری هوک، ساموئل. (۱۳۸۱). اساطیر خاورمیانه. ترجمهٔ علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور. تهران: روشنگران.

یورکفسکی، هنریک. (۱۳۹۳). عملکرد فرهنگی عروسک. ترجمهٔ زهره بهروزی‌نیا. تهران: نشر قطره.

-Dyakonov, M. M. (1954). *"Rospisi Piandzhikenta i zhivopis' Srednei Azii"*. In *Zhivopis' drevnego Piandzhikenta*, 83–158. ed. A. iu. iakubovskii and M. M. Dyakonov. Moscow.

- Grenet, Frantz, and Samra Azarnouche. 2007. "Where Are the Sogdian Magi?." *21 Bulletin of the Asia Institute*. Vol. 21:159-177.

- Heinsohn, G. (1992). "The Rise of Blood Sacrifice and Priest Kingship in Mesopotamia: A Cosmic Decree?" *Religion*. Vol. 22. Pp. 309- 334.

Nigel, D. (1981). Human Sacrifice: In History and Today. Dorset Press.-

- Segal, A. (2004), *Myth*, A very short Introduction: New York.

- Tolstov, Sergei Pavlovich, and B. I. Vainberg. (1967). *Koi-Krylgan-Kala*, pamiatnik kul'tury drevnego Khorezma IV v. do n.e.